La dimensione della *TeorEtica*

*di ADRIANO FABRIS**

1. L'impotenza della teoria

La teoria, questa è la mia tesi di partenza, non è in grado di coinvolgere. Ci prova, secondo il suo stile, ma non ci riesce davvero. La fissazione di uno stato di cose, l'oggettivazione di esso, la sua definizione secondo una necessità da contemplare sono per lo più capaci, solo, di generare indifferenza: indifferenza nei confronti di tutto; indifferenza anche nei confronti di sé. E una tale indifferenza, a ben vedere, sta alla base di quei comportamenti violenti che quotidianamente finiamo per sperimentare.

La teoria, poi, necessita di uno spettacolo e di uno spettatore. Lo spettatore è colui al quale si richiede, nei confronti dello spettacolo, di essere allo stesso tempo fuori e dentro. Fuori: perché se ne distacca e lo giudica. Dentro: perché nel contemplarlo in qualche modo ne è preso, con meraviglia e timore o, più sovente, con cinico disincanto.

Lo spettatore sa di non appartenere allo spettacolo, di non aderire ad esso. Di questo gode. Gioisce nel formulare il suo giudizio, che può essere di conoscenza o di valutazione: ma che comunque dimostra, proprio per il fatto che egli lo formula, la sua pretesa di porsi a un livello ulteriore rispetto allo spettacolo stesso. Lo spettatore, però, si gusta anche la partecipazione agli eventi cui assiste. S'immedesima nei personaggi, ne condivide le vicende, si commuove perfino: tanto sa che, reali o immaginarie, tali vicende riguardano altri. È la logica della «società dello spettacolo».

In tal modo l'approccio teorico cerca, in generale, di motivare il proprio procedere: esso coinvolge a una presa di distanza utile per la contemplazione dello spettacolo del mondo. Questa è, in definitiva, la *filo*-sofia. Ma tale motivazione, tale coinvolgimento insito nel filosofare, restano un presupposto che la teoria non è in grado, mai, di attingere fino in fondo, di chiarificare, di dominare. Infatti – se anche si potesse definire con strumenti teorici ciò che induce a elaborare una teoria, come pure talvolta è stato tentato – resterebbe al fondo di questa stessa indagine, di nuovo, la *motivazione* che la spinge a teorizzare un tale presupposto.

La teoria, dunque, è lo stile di pensiero che ricostruisce lo spettacolo del mondo al quale il filosofo intende assistere. E, in effetti, da Talete a Cartesio, da Schopenhauer a Heidegger, si moltiplicano anche nella vita di questi filosofi gli episodi che confermano la loro scelta di stare a guardare. Ma se le cose stanno così, c'è ancora un *altro presupposto* che anima questo tipo d'indagine, oltre a quello motivazionale di cui ho appena parlato. Il presupposto ulteriore, ora, dell'agire teorico è l'idea che la finzione coincida con la realtà, che lo spettacolo messo in scena, grazie alla capacità prospettica esercitata dal filosofo, sia uno *spettacolo vero*. Prima ancora, come direbbe Baudrillard[1], che sia la televisione a uccidere la realtà, ci ha

* Prof. di Filosofia morale presso l'Università di Pisa.

1) J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Cortina, Milano 1996.

pensato la teoria a farlo. La consolazione offerta per secoli ai sapienti è la stessa che la fiction garantisce oggi, democraticamente, a tutti.
A ben vedere, però, la questione di fondo è ancora un'altra. La teoria infatti, nel suo allestire a proprio uso e consumo «il gran teatro del mondo», non è in grado di fornire risposta alla domanda sul *perché* tutto ciò – questo mondo, gli altri, noi stessi – sia appunto così. Posto anche che quello che pensiamo e diciamo in proposito sia vero, non si capisce però *che senso* tutto ciò possa avere. E dunque non si sa per qual motivo debba interessare veramente a qualcuno. Insomma, di nuovo: *il sapere teorico, nelle varie forme in cui può configurarsi, non è in grado di coinvolgere*. A meno che tale sapere non si apra a qualcosa che è altro dalla teoria stessa. A meno che la teoria non si scopra in relazione con altro da sé.
Lo spazio di questo «altro» io lo chiamo «etica». Ma si tratta di un'etica intesa in modi diversi da quelli propri di una dottrina, elaborata ancora in forme teoriche, che verte sul comportamento morale. È invece un'etica che si pratica, che si fa. È un'etica dell'agire in e come relazione. Solo così, infatti, può esserci coinvolgimento. È appunto questa etica che dobbiamo ridefinire e vivere davvero. È ciò che ho cercato di fare nel mio libro[2].

2. Etica in relazione

In campo etico, pure questo va detto, l'*aderenza* a un principio non coincide con l'*adesione* a esso. L'adesione richiede che una relazione sia *scelta*. La scelta, a sua volta, necessita di una presa di distanze, di un distacco che si determina anche nei confronti di ciò che viene scelto. Si tratta però di un distacco che, rispetto all'oggetto della scelta, si esplicita e si mantiene solo *nel* rapporto e *attraverso* il rapporto con esso.
Al di là del sapere, dunque, c'è *l'intenzione*: l'intenzione di sapere. Ma per comprendere l'intenzione e la sua concreta messa in opera va fatto ricorso all'esercizio di una *volontà*. Che può essere volontà di separazione oppure di rapporto. E che tuttavia, nell'un caso e nell'altro, rischia di essere esercitata arbitrariamente. Infatti la messa in opera della volontà non ha bisogno, necessariamente, di dare motivazioni. È questo il perché, secondo la lettura di Heidegger, il pensiero di Nietzsche è l'espressione più piena del nichilismo dell'età moderna: Nietzsche, infatti, pone come principio del suo filosofare la volontà che vuole se stessa, la volontà che si autoafferma[3].
La volontà è posta dunque come principio. Anzi: si vuole essa stessa come principio. Ma non è vero che le cose stanno così. Perché al di là della volontà, sempre, c'è un coinvolgimento che la orienta. Anch'essa, infatti, è qualcosa di motivato, persino nel suo eventuale esercizio arbitrario: motivato, magari, dalla stessa intenzione di agire arbitrariamente.
Non si può insomma sfuggire, nel nostro pensare e nel nostro agire, alla presenza di un senso. Di un senso in atto, di un senso coinvolgente. Ma se ciò accade,

2) *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.
3) Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

proprio qui s'annuncia allora un ulteriore aspetto della questione. Vero principio, principio di motivazione, non è qualcosa di assoluto, di autosussistente, che solo in un secondo momento – per lo più con un gesto arbitrario – si rapporta ad altro. Principio motivante è solo il principio della relazione. Di più: è il principio inteso esso stesso *come* relazione[4].

La relazione, in altre parole, sta al principio. E tale principio s'annuncia come principio universale. Proprio perciò esso opera in maniera coinvolgente. Ma l'universalità qui in gioco dev'essere intesa in maniera corretta. Il principio universale non è qualcosa di sottoposto a fissazione e capace solo di essere contemplato. Esso sporge al di là della teoria: è principio etico, eccedente ogni formulazione teorica. Lo è per la dinamica relazionale da cui è animato, che appunto l'etica è chiamata a mettere in opera e a esprimere. Non si tratta di un principio che, nella sua universalità, si contrapporrebbe al particolare per poter essere, poi, ad esso volta a volta applicato. Bensì, nella misura in cui esso è relazione coinvolgente, investe appunto il particolare: ogni particolare. Come accade, nella relazione trinitaria, per l'agire pericoretico dello Spirito. È dunque *da qui* che bisogna partire, anche in filosofia. È da qui che bisogna muovere anche nell'approfondimento e nella realizzazione dell'esperienza etica.

L'universalità dell'universale si configura infatti, nella maniera più propria, come universalizzabilità: come potenziale condivisione, come crescita di uno spazio comune, come dinamica di diffusione e di accrescimento. Bisogna dunque risemantizzare la nozione di "universale" rispetto alla prospettiva platonica, pur così influente nella storia del pensiero. Ma quest'idea di universale come universalizzabile può essere sviluppata solo perché già nel particolare l'universale s'incarna. Altrimenti esso – il particolare, appunto – non potrebbe essere universalizzabile. È questo il modo in cui – certo solo *per speculum et in aenigmate* – può essere tentata una prima comprensione in termini filosofici del tema cristiano dell'incarnazione.

Va dunque fatto emergere, nel particolare, ciò che spinge alla relazione. Va mostrato come questo aspetto relazionale, che nel particolare urge e inquieta, è condizione di universalizzabilità. E ciò va compiuto non solo *pensando* tale condizione, ma soprattutto *mettendola in opera*.

L'etica fa appunto questo. La formula del principio etico, in quanto principio universale, è proprio quella dell'etica della relazione. Anch'essa è segno di apertura. La voglio enunciare in questi termini (sulla scia di quanto ho sviluppato più ampiamente e cercato di giustificare nel secondo capitolo del mio libro): *etica è quella relazione che risulta feconda di altre relazioni, potenzialmente infinite*. Che opera cioè come diffusiva di sé. E che in tal modo *fa* l'universale.

In questa prospettiva è possibile ripensare l'esperienza stessa dell'agire. L'agire è del pari elemento caratteristico e risposta all'inquietudine che attraversa tutto ciò che è; è il modo in cui ogni cosa si pone in relazione con ogni altra; è ciò che va compiuto secondo una determinata scelta – la scelta etica che privilegia l'essere

4) Ovvero: la relazione è ciò che sta al principio. E dunque – detto altrimenti, in forma di tesi, e perciò quale espressione fuorviante di un coinvolgimento in atto – possiamo anche dire che «in principio è relazione»: *logos*.

coinvolti, responsabilmente, dal proprio essere in relazione piuttosto che il distacco insensato nei confronti di esso –, intraprendendo così, contro *l'aderenza* indifferente, il percorso riflessivo dell'*adesione*. Emerge dunque un duplice carattere dell'agire: la sua messa in opera in forma di relazione (che la teoria può approfondire) e la sua performatività riflessiva, scelta, attraverso la quale viene privilegiato un essere in relazione che sa, vuole e realizza la relazione stessa (e che l'etica sperimenta ed esprime nel suo essere relazione feconda di altre relazioni). Solo così, infatti, avviene il coinvolgimento.

3. Come agisce il filosofo

Ne consegue un ripensamento della stessa attività filosofica. Anzi, più precisamente: una ridefinizione del modo in cui il filosofo stesso, in prima persona, è chiamato ad agire. Tenendo insieme e realizzando il proprio pensare e il proprio credere.
Come agisce infatti il filosofo? La ragione filosofica si qualifica per la sua pretesa di universalità. O essa assolve a quest'istanza, o non è ragione. Ma non è fin dall'inizio universale quella motivazione che può far mettere in opera, a ciascuno, il proprio legame con la ragione: che consente cioè di mettere in relazione una prospettiva razionale (nella sua universalità) alle situazioni concrete. Essa, invece, è personale, e appunto in prima persona va attuata.
Detto altrimenti: il passaggio dall'universale al particolare non è qualcosa di universale, né di universalmente già da sempre garantito. Esso piuttosto chiama in causa e coinvolge ciascuno di noi, singolarmente. E tuttavia non è neppure qualcosa di meramente particolare, se per «particolare» s'intende ciò che è legato, relativisticamente, a preferenze individuali e contingenti. Come accade fin troppo spesso nella nostra epoca: l'epoca dell'individualismo imperante. Si tratta invece di qualcosa che si configura, strutturalmente, come un medio. È una prospettiva di relazione, di nuovo, quella che qui s'annuncia. È ciò che ho chiamato «coinvolgimento». Ciascuno di noi, nella sua singolarità, è in relazione con altro, che lo motiva e lo orienta.
L'essere umano religioso vive e accresce nella sua fede questa relazionalità coinvolgente. Chi pratica filosofia la studia e la mette in opera. Questo è appunto il suo compito. Il filosofo, infatti, agisce appunto approfondendo e realizzando la relazione che lo coinvolge: quella relazione che, eticamente, è diffusiva d'infinite altre relazioni. In tal modo chi fa filosofia è chiamato a *fare* l'universale. Lo fa tuttavia, inevitabilmente, movendo dalla sua prospettiva particolare. Nella quale, per la struttura che contraddistingue tale prospettiva, è comunque insita una tensione che lo spinge verso altro: quella tensione che è segno del legame – attivo già a livello teorico, ma pur sempre da riconfermare eticamente – di universale e particolare. In una formula, insomma: *il filosofo è testimone della relazione* e, solo perciò, è capace a sua volta di un *dire coinvolgente*.
Insomma: l'idea di filosofia che qui emerge è quella di un *filosofare che mette in opera quello che studia*. Ciò significa che il tematizzato, l'oggettivato dalla teoria, è implicato nel modo stesso in cui lo si tematizza e lo si oggettiva. Se si pone l'accento su questo, la teoria trapassa nell'etica. Ma ciò vuol dire altresì, usando un altro codice linguistico, che un filosofare così inteso è filosofare *performativo*: nella misura in cui *fa ciò che dice e, attraverso questo fare, supporta il proprio dire*.

Tutto ciò è possibile, d'altronde, attraverso un dire che viene espresso *alla prima persona* e che si espone *in prima persona*. Attraverso cui la persona stessa si mette in gioco. Si tratta certamente di un dire, di un dire filosofico, che proprio come tale anzitutto dev'essere inteso. Tuttavia, di nuovo, il riferimento alla prima persona non comporta affatto un approccio di tipo relativistico: perché, ripeto, nel particolare s'incarna appunto l'universale (anche se come compito da realizzare piuttosto che come possesso sempre già garantito). Anzi: la specifica inquietudine di un particolare che si esprime e si espone, di volta in volta, alla prima persona è proprio ciò che richiede la messa in opera dell'universale stesso. Nella misura in cui io sono appunto (in relazione con) altro.

Tale approccio consente il recupero e la risemantizzazione dell'antico concetto di "persona", in un modo forse più proficuo di quanto non sia in grado di fare la ripresa di esso da parte dei vari personalismi sia novecenteschi che contemporanei (sviluppati sia in ambito analitico che continentale). Perché qui la *persona* non è teorizzata ancora una volta nella sua «natura» e fissata nei suoi aspetti peculiari, che la distinguono da altri esseri, ma è considerata ricevere il suo senso profondo nell'atto testimoniale del «dire io», e nella relazione che questo dire attesta e mette in opera. E qui, appunto perché si tratta di un atto testimoniale, l'io in prima persona non è considerato un soggetto che si esibisce di fronte a potenziali spettatori, ma va inteso come colui che, nel suo dire, si esprime e si espone: deponendo con ciò la sua pretesa di porre e di controllare quel campo di relazioni da cui invece è attraversato.

Ciò significa, ancora, che questo essere in prima persona, connesso alla capacità di «dire io», non è solamente un privilegio di quel Dio che, appunto nella tradizione ebraico-cristiana, si dice in primo luogo e con forza come «Io»[5]. Infatti il dire «io» del filosofo – quale espressione esemplare del modo in cui ciascun essere umano è in grado di esprimersi – è segno non tanto di assolutezza, di autoreferenzialità, di pienezza, quanto di uno strutturale essere in relazione. È, anzi, il punto di partenza dal quale è possibile esprimere ogni relazione: anche quella che si rivolge all'altro con il «tu»[6].

In tal modo, insomma, il mio stesso dire, che espone (e mi espone in) quello che dico, si fa universalizzabile, cioè condivisibile. Nella misura in cui espongo (e mi espongo in) ciò che dico, vale a dire sono testimone e mi dico come testimone, m'involgo in una relazione e coinvolgo altri in una relazione. La metto in opera, esponendo altro ed esponendomi ad altro: faccio l'universale; faccio il vero.

Il filosofo opera infatti, esemplarmente, mettendo in opera la *verità* di quello che dice in prima persona. Lo fa, certamente, se si considera il termine "verità" in un'accezione diversa da quella che predomina nella tradizione e che si ricollega al

5) Evidenzia questo aspetto, con grande forza teorica, Carlo Arata nel suo libro «*Ego Sum Qui Sum*». *La Gloria di Dio*, Morcelliana, Brescia 2004.

6) Un'indagine che privilegia l'atto linguistico del «dire tu» è quella che viene elaborata dagli esponenti ebrei e cristiani del cosiddetto «pensiero dialogico» (sul quale si veda il libro ormai classico di B. Casper, *Il pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2008). Esso viene radicalizzato, soprattutto attraverso il confronto con Hegel, Heidegger e Celan, dalla riflessione di Vincenzo Vitiello. Si veda, da ultimo, il suo libro *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, Edizioni ETS, Pisa 2009.

modello del discorso apofantico. Ma ciò è possibile se ci si rende conto che uno dei problemi di fondo della filosofia, e della filosofia contemporanea, è appunto la questione del rapporto di verità e coinvolgimento. Si tratta di un problema che non può essere affrontato prendendo spunto dalle varie teorie della verità elaborate nella storia del pensiero: da quella della corrispondenza a quella della rivelazione, da quella della coerenza logica a quella della conversione, storicamente definita, di «vero» e «fatto». Ognuna di queste concezioni dipende infatti, più o meno strettamente, dalla mossa filosofica originaria di Aristotele: quella che considera la «verità» come qualcosa che può essere stabilito logicamente; e che dunque varia a seconda del modo in cui il *logos* viene inteso. Ma appunto perché teoricamente orientate, nessuna di queste dottrine è in grado di mettere in opera una verità capace di coinvolgere. E dunque nessuna riesce ad evitare la ricaduta in esiti nichilistici.

D'altronde l'alternativa di stampo sofistico per cui si ha coinvolgimento senza verità (comunque questo termine venga inteso) non è affatto sostenibile. Non lo è perché sostituisce all'imposizione insensata di un vero logicamente fissato l'analoga imposizione, attuata con strumenti retorici e comunque altrettanto insensata, di una prospettiva particolare su altre prospettive particolari. «Verità» sarebbe dunque il risultato di questo atto violento nel quale la ricerca di un'universalità condivisa sarebbe programmaticamente elusa[7].

Nella prospettiva che sto elaborando, invece, ciascuno è in grado di «fare la verità». E il filosofo è in grado di attuarla eminentemente. Perché egli è capace di rapportarsi correttamente al principio relazionale che inabita in lui, di riflettervi, di sceglierlo e di attuarlo. Solo così il suo stesso dire può essere coinvolgente. Solo così è possibile che la verità venga testimoniata.

Il principio coincide infatti con l'autoaffermazione del principio stesso. Meglio: con l'autoaffermarsi di un processo attraverso la sua concreta messa in opera. Questo autoaffermarsi è proprio di un agire: di un agire non tanto impositivo, quanto capace di esporsi. Il filosofare può essere appunto questa forma di agire. Può esserlo nella misura in cui sceglie programmaticamente di essere conforme a se stesso. Emerge qui un'accezione precisa del termine "verità": quella che lo interpreta come coerenza. Ma quest'ultimo concetto dev'essere inteso non già nel senso della coerenza logica, bensì secondo una precisa sensibilità etica. Coerenza, dunque, si fa qui *fedeltà*. Fedeltà che risulta animata dalla *fiducia*. Fiducia che, biblicamente, si comprende come *fede*.

Così, appunto, avviene la condivisione[8]. Così essa avviene motivatamente. Si parte da qualcosa che viene messo in opera nel momento stesso in cui lo si enuncia: il principio della relazione; il principio del suo attuarsi; il principio del suo espandersi in atto. Si muove cioè da un criterio attestato e riconfermato in ogni esercizio comunicativo: anche in quello nel quale siamo coinvolti qui ed ora, nell'esposizione della parola, parlata e scritta, e nella relazione con l'ascolto e la lettura. Nel suo attuarsi, infatti, la relazione si riconferma; nel suo riconfermarsi si espande; nel suo

7) Nonostante il tentativo, compiuto ad esempio da Vattimo, di coniugare esiti relativistici e principio della carità.

8) In altri termini: l'«ama il prossimo tuo» è motivato e orientato dall'amore rivolto a Dio.

espandersi può essere scelta; nel suo venir scelta è diffusiva di sé; nel suo essere diffusiva di sé sollecita ulteriori relazioni: sollecita a rispondere alla relazione con la relazione, a essere coerenti con essa, a fare il bene. Essa, insomma, non impone, ma coinvolge, e coinvolge a seguito di un'esposizione: quell'esposizione che parte, appunto, dalla scelta del «dire io».

Il principio dell'espandersi è dunque, nel caso della relazione, principio in atto: principio che si attua come principio. Principio che è fedele a sé e che in questa fedeltà – anzi: proprio per questa fedeltà – va oltre se stesso, e richiede ad altri, implicitamente, la stessa fedeltà. Per poter ancora essere riconfermato, per potersi espandere, per poter ancora essere diffusivo di sé. In una relazione che, per i motivi che ho detto, è insieme, universalizzabile, buona, vera. Ma che pur sempre, in quanto coinvolgente, richiede qualcuno che la attui.

Di questa relazione, assunta in prima persona, il filosofo è appunto responsabile. E per questo egli continua a realizzarla. La realizza e continua a realizzarla in maniera esemplare. Ciò vuol dire che non è solo lui a poterlo fare: siamo tutti più o meno capaci di assumere atteggiamenti filosofici. Ma chi fa filosofia il filosofo si rapporta a tale dimensione in forme riflesse. Lo fa scegliendo di farlo. Lo può fare in maniera buona. E, nel farlo, risemantizza performativamente concetti chiave della sua propria tradizione: come quelli di "universale", di "persona", di "verità".

Perciò, come ho detto più volte, egli è vero *testimone*. Per quanto può fare ed entro i limiti del suo dire. Lo è, comunque, in un senso pregnante e privilegiato. Nella tradizione il testimone è infatti colui che asserisce pubblicamente qualcosa, anche di fronte a un consesso chiamato a giudicare, e lo fa ben sapendo che quanto asserisce non ha nessun altro se non lui quale fonte legittima di credibilità e di condivisione. Pertanto – non essendoci possibilità di conferma per ciò che il testimone dice, se non lo stesso essere di chi lo dice – egli è chiamato, nella sua testimonianza, a mettere in gioco non solo ciò che ha, ma proprio quello che è.

Il testimone, insomma, è tale non tanto perché ha l'attenzione di un pubblico, non tanto perché sta sotto i riflettori, quanto perché, nel suo dire, fa segno ad altro. Solo questo «altro», infatti, è meritevole di attenzione e di testimonianza. Non è il suo io che importa, ma quello che il testimone dice, pur nel suo «dire io». Nel contempo, però, il suo essere non è affatto assorbito dalla funzione che è chiamato ad assolvere. L'altro che viene detto non è quel *Logos* che, solo, è degno di ascolto: come afferma Eraclito nel frammento 50 DK. Infatti senza il mio «dire io» non solo, su di un piano teorico, il *Logos* non potrebbe venir espresso, ma non potrebbe neppure, eticamente, essere riconfermato.

Si tratta dunque, anche per capire questo passaggio, di pensare correttamente la relazione. Il testimone è esposizione ed espressione, appunto, di tale relazione. Il testimone è colui che dice sé per dire altro. Anzi: è colui che solo per dire altro dice sé. Mettendo in opera una condivisione virtualmente universale a partire dalla prospettiva particolare che gli è propria. Secondo verità e bontà. Ecco, in sintesi, perché ho detto che il filosofo è testimone esemplare. Ecco come, in questa prospettiva, egli propriamente agisce.

È questo insomma il modo in cui, qui, sono in grado di fare filosofia, di sperimentare una filosofia coinvolgente e di coinvolgere altri all'attività filosofica. È questo il modo in cui è possibile praticare una filosofia che – come tale, e nella fedeltà alla propria migliore tradizione – è in grado di aprirsi ad altro. Anche attraverso il

dialogo; anche attraverso un discorso. Che è il mio discorso, certamente. Ma non in senso esclusivo. Perché rimanda a ciò che coinvolge, mettendolo in opera. E perché può essere, per tutti, occasione di riflettere e di praticare certe questioni. Realizzando così l'universale. Insieme.